

JUS- ONLINE

ISSN 1827-7942

RIVISTA DI SCIENZE GIURIDICHE

a cura della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica di Milano

INDICE N. 2/2017

MARTA BERTOLINO	2
Le parole del diritto e le parole della scienza: un difficile dialogo su questioni di prova penale	
MARCO ALLENA	35
Nuovo codice doganale e disciplina del valore: alcune riflessioni sulla ricomprensione delle <i>royalties</i> alla luce delle novità introdotte	
G. MARIA ANTONIETTA FODDAI	61
Reshaping the practice of Justice: the Case of Collaborative Law	
PAOLO LEPORE	89
A proposito di presunti vincoli concernenti il ' <i>rei publicae polliceri</i> ' <i>ob honorem</i>	
MARIA LUISA BICCARI	114
Diritti fondamentali dell'uomo e diritto romano: tra valori di civiltà e <i>ius naturale</i>	
FRANCESCA GALGANO	139
Diversità culturale e identità di gruppo nei Cristiani della romanità tardoantica	
ROSANNA ORTU	160

Il copyright è riservato all'editore. È vietata espressamente la ristampa o l'uso non autorizzato senza permesso scritto dalla casa editrice.

Prodotto da: Archivio della ricerca - Università degli studi di Napoli Federico II



Il copyright è riservato all'editore. È vietata espressamente la ristampa o l'uso non autorizzato senza permesso scritto dalla casa editrice.

VP VITA E PENSIERO

Francesca Galgano

Professore Associato di Storia del Diritto romano, Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Diversità culturale e identità di gruppo nei Cristiani della romanità tardoantica

SOMMARIO: - 1. Il Cristianesimo e l'impero romano. - 2. La *constitutio Antoniniana* e la globalizzazione. - 3. Lo sradicamento dei Cristiani nella lettera a Diogneto. - 4. Costruzione di un'identità di gruppo. - 5. Agostino e la Città di Dio.

1. Il Cristianesimo e l'impero romano.

Al suo lento apparire nella storia romana del primo impero il Cristianesimo aveva introdotto l'idea di un dualismo fra la realtà terrena e quella escatologica, a confronto con la quale il mondo sensibile della oggettività storica perdeva importanza e soprattutto abdicava al suo ruolo cruciale nella vita degli uomini, rinviandone la realizzazione nella dimensione (cronologicamente e fisicamente ulteriore) dell'aldilà. Il rapporto fra la predicazione cristiana e le istituzioni politiche romane, con cui essa veniva a contatto¹, si atteggiò perciò fin da subito in termini di contrapposizione, che conseguiva naturalmente dal messaggio negativo proposto da Gesù nei confronti della cultura pagana, insieme con l'imperiosa valorizzazione della vita ultraterrena, a discapito di quella immanente, e che era indirizzato infatti al deciso disprezzo del mondo fino al limite dell'ascetismo. Nonostante diverse eccezioni, il rifiuto del

*Il contributo è stato sottoposto a *double blind peer review*

¹ Il tema è stato notoriamente oggetto di ampia e ricchissima bibliografia, sebbene in prevalenza dedicata ai secoli quarto e quinto, o comunque nel tempo posteriore alla pace costantiniana e alla divisione definitiva dell'impero nelle due *partes Orientis* e *Occidentis*, quando il problema della qualificazione del rapporto fra la Chiesa e il cd. Stato appare con tutta la sua specificità, a cominciare da M. Rostovzev, *A history of the ancient world*, vol. II, Oxford 1928, pp. 334 e ss. e da F. Schulz, *Storia della giurisprudenza romana*, trad. it. G. Nocera, Firenze 1968 pp. 531 e ss., che parlò di tendenza alla cristianizzazione del diritto romano parallela a quella della sua umanizzazione nell'età tardoantica. Fra le voci degne di nota, si veda ancora G. Crifò, *Romanizzazione e cristianizzazione. Certezze e dubbi in tema di rapporto tra Cristiani e istituzioni*, in G. Bonamente e A. Nestorì (a cura di), *I cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Atti del Convegno (Macerata 17-18 dicembre 1987)*, Macerata 1988 pp. 75 e ss., il quale pone in evidenza come sia assolutamente necessario, «anzi ... chiarificante» esaminare il diritto, «come struttura regolativa dei rapporti sociali», consistente non soltanto in soluzioni «di problemi pratici di convivenza sociale e di efficacia delle attività pubbliche, ma anche, certamente ... dei valori da cui il diritto stesso è retto» (p. 77).

mondo terreno, con i suoi piaceri mondani, le relazioni sociali, i doveri civici, cui i Cristiani si sottraevano sistematicamente e con fermezza li rese ben presto, tacciati di misantropia e di asocialità, invisibili ai Romani fino alle estreme conseguenze della persecuzione.

Le strutture istituzionali romane, entro le quali si svolse dapprima (senza immediate conseguenze) la predicazione cristiana, venivano però formalmente rispettate e in alcuni casi anche elogiate. Nei suoi lunghi viaggi dedicati al proselitismo² Paolo di Tarso, *civis romanus* per titolo paterno³, ma giudeo formatosi con la *paideia* greca in Asia minore, aveva potuto verificare il senso di sicurezza che infondeva l'appartenenza alla grande *oikoumene* romana, nella quale gli spostamenti fisici lungo le strade, la relativa omogenea diffusione della lingua e della civiltà latine, la facilità di comunicazione fra i vari centri urbani gli avevano instillato fiducia nella vicina realizzazione della vocazione universalistica della sua Chiesa.

Il provvedimento emanato nel 212 da Antonino Caracalla (che lo definì un «solenne ringraziamento agli dèi protettori della salvezza e della vittoria» fino ad allora ottenute) suggellò il graduale processo di globalizzazione avviato da alcuni secoli nell'impero e, sebbene non fosse sentito con particolare enfasi dai contemporanei⁴, l'impatto nell'organizzazione amministrativa fu certo consistente: il mondo era cambiato; nella percezione comune si avvertiva ancor più decisamente l'uniformazione fra tutte le province, soprattutto in termini di applicazione - ora obbligatoria - del medesimo ordinamento giuridico; il concetto stesso di straniero fu rielaborato nella misura in cui veniva riservato solo a barbari che vivessero oltre i

² Descritti dettagliatamente da lui stesso, in particolare nella prima parte della Lettera ai Galati e svolti nei primi quattordici anni del suo apostolato fra Giudea, Siria, Asia minore, Macedonia, Grecia, Italia (Γαλάται, 1. 11 ss.).

³ Dettaglio che certo influenzò l'atteggiamento di Paolo verso l'impero, e che sarebbe risultato determinante nell'orientare la nuova Chiesa. Cfr. ad esempio la lettera ai Romani (13.1-7), di cui *infra* nel testo.

⁴ E per la verità neppure nei secoli successivi (Giustiniano addirittura nel 539, nella Novella 78.5, ne attribuisce erroneamente la paternità ad Antonino Pio).

confini⁵...Molte sono le testimonianze⁶ in cui, dal terzo secolo in poi, pur in mancanza di una esplicita menzione, si valutano gli effetti del provvedimento, spesso con parole di grande ammirazione per l'impegno profuso dai Romani nel pacificare il mondo; come quella, successiva di due secoli, di Rutilio Namaziano⁷, ad esempio, che esaltava il successo di Roma nel trasformare l'*orbis* in *Urbs*: *Fecisti patriam diversis gentibus unam; profuit iniustis te dominante capi; dumque offers victis proprii consortia iuris. Urbem fecisti, quod prius orbis erat.*

Altre voci si posero, invece, in netto dissenso con la logica politico-economica che sottendeva la *constitutio Antoniniana*: in alcune espressioni si può cogliere, e neppure troppo velatamente, rassegnazione per la passata libertà, come quando il retore greco Menandro di Laodicea⁸, nel corso del terzo secolo, più volte allude con rimpianto alla perduta autonomia giuridica nelle città greche; rimpianto ripreso duecento anni dopo dal vescovo Teodoreto di Ciro allorché, in uno scritto apologetico⁹, sottolinea ancora¹⁰ che i Greci avevano visto le proprie leggi soppiantate da quelle dei Romani, e che usavano ormai solo queste ultime.

Nonostante appaia di tutta evidenza che l'integrazione del mondo provinciale, da sempre (già dalla prima espansione di Roma in Italia) perseguita anche ai gradi alti, attraverso il reclutamento delle élite cittadine a livello politico, avvenne in modo molto lento e graduale, e che perciò anche l'uniformazione giuridica è immaginabile che sia

⁵ Si v. come si esprime Sidonio Apollinare, *ep.* 1.6.2, secondo cui solo schiavi e barbari sarebbero stati considerati stranieri, da allora in poi.

⁶ Ulpiano, ad esempio, protagonista della vita giuridica nell'età severiana, descrive così il contenuto dell'editto, attestando che *in orbe Romano qui sunt ex constitutione imperatoris Antonini cives Romani effecti sunt* (22 *ad ed.*, D.1.5.17): tutti coloro che risiedono, dunque, nell'impero romano sono stati resi cittadini romani da una costituzione dell'imperatore Antonino.

⁷ *De reditu* 1.63-66.

⁸ Cfr. *de div. gen. dem.*, 3.2, in un passo relativo alla giustizia nell'elogio delle città (cfr. ed. Spengel, 3, p. 363, 4-13; p. 364, 10-16). Sui complessi rapporti intessuti dai Romani con i provinciali, specialmente greci, in particolare dopo la *Constitutio Antoniniana*, si v. ancora M. Talamanca, *Su alcuni passi di Menandro di Laodicea relativi agli effetti della 'constitutio Antoniniana'*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, vol. V, Milano 1971, p. 433 e ss.; nonché F. Schulz, *I principi del diritto romano*, tr.it. a cura di V. Arangio Ruiz, rist. anast. Firenze 1995; A. Schiavone, *La storia spezzata*, Roma-Bari 1996; A. Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*, Bari 2006.

⁹ *Graecarum affectionum curatio* 9 ss.

¹⁰ Come aveva pure lamentato Gregorio Taumaturgo, *Paneg. oratio in Origenem* 1.7.

avvenuta alla stessa stregua, è altrettanto evidente come la *constitutio Antoniniana* abbia messo un punto fermo circa l'assoluta prevalenza della cittadinanza romana su quelle locali e dell'ordinamento romano pubblico e privato sugli ordinamenti provinciali¹¹. Le città non dovettero subire grandi cambiamenti a livello amministrativo, conservando una parziale autonomia, probabilmente da principio anche in ambito normativo: dovette risultare piuttosto difficile per gli abitanti delle province orientali più remote, o anche di quelle, come le greche, più riottose alla dominazione romana, uniformarsi a direttive che non conoscevano o talora non comprendevano affatto, nella consapevolezza di non avere scelta.

Per molti studiosi¹² quella riforma segna il compimento di una già avviata trasformazione dell'impero, che si compatta così dentro i suoi confini, integrando e parificando le diverse realtà provinciali, sia a livello economico che giuridico, per estendere il processo di globalizzazione in atto da tempo nella parte occidentale (come in Spagna e in Gallia, ad esempio), anche a quella orientale, dominata a lungo dalla preminenza della cultura greca. Da allora in avanti non si pose più la distinzione fra cittadini e provinciali, ugualmente tenuti, in linea di principio, al rispetto dell'ordinamento privatistico romano, ora valido in modo uniforme per ogni città o provincia dell'impero. Tale processo di naturalizzazione collettiva e di generalizzazione del regime romano che avrebbe dovuto coinvolgere tutte le variegate - quanto a lingua, religione, costumi - realtà provinciali si svolse, a dispetto delle pur entusiastiche valutazioni, in modo difficile, lento e disomogeneo: l'impatto a livello propagandistico fu in ogni caso notevole. A confronto con il disfacimento di quella

¹¹ Questi ultimi avrebbero forse potuto sopravvivere in quanto usi locali (ad esempio nelle procedure); occasionalmente, in quanto consuetudini; o quali prassi amministrative (su cui quell'editto, peraltro, nulla dispone); ma sempre che non si ponessero in contrasto con i principi normativi dell'ordinamento romano, cui essi non potevano in alcun modo derogare.

¹² Non riproduciamo qui, per non appesantire la lettura in modo eccessivo e superfluo, la letteratura sul tema, prodotta fin dalla prima metà del secolo scorso (v. per tutti V. Capocci, *La constitutio Antoniniana*, Roma 1925), ricchissima e ben conosciuta.

realtà, minacciata dalle prime avanzate barbare del quinto secolo, Agostino volle definirla una decisione gratissima e umanissima¹³.

2. La *constitutio Antoniniana* e la globalizzazione.

L'idea di un'unica armoniosa organizzazione politico-sociale era stata introdotta, anche a livello retorico, fin dai primi secoli dell'impero: Roma che pacifica il mondo, lo ordina, lo tutela, lo abbellisce era stato il filo conduttore dell'*Encomio a Roma* del retore greco Elio Aristide¹⁴, il quale si era spinto ben oltre l'immaginario declamatorio convenzionale avanzando per primo l'idea di una coincidenza dell'*Urbs* con l'*orbis*, di un impero insomma che si identificava completamente con la città stessa di Roma, capace di «*adornare la terra come un giardino*» (99), annientando perfino le distanze fra le province - anche quelle divise dal mare o da lontananze immense (101) - concedendo loro la cittadinanza (allo stesso tempo negandola a quelle riottose e dunque non degne di dividerla, che rimanevano perciò, giustamente, in una posizione di soggezione) (79-83). Una città-impero inclusiva, dunque, che «*accoglie gli uomini di tutto il mondo, come il mare riceve i fiumi*» (62).

Il sofista oriundo di Smirne che elabora questo discorso nel secondo secolo d.C., se vogliamo in un momento definito comunemente di apice¹⁵ dell'impero, indugiava su come Roma, «*patria comune a tutta la terra*» (61) fosse riuscita a diventare un luogo «*dove tutto converge, commerci, navigazioni, agricoltura, metalli lavorati, tutte quante le arti che ci sono o che ci sono state, tutto quanto è prodotto e generato dalla terra*» (13) e a dileguare la distanza fisica fra potere centrale e diramazioni periferiche, attribuendo a queste ultime medesima considerazione che al ceto di governo cittadino, non più quali

¹³ Aug. *De civ. Dei* 5.17.1.

¹⁴ Cfr. l'edizione, che ne reca anche traduzione e commento, di F. Fontanella (a cura di), *Elio Aristide. A Roma*, Pisa 2007, da cui sono tratti gli stralci dei paragrafi numerati citati nel testo. Sulle diverse sfaccettature dell'opera del retore greco, si vedano pure P. Desideri, F. Fontanella (a cura di), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, Bologna 2013, e da ultimo L. Pernot, G. Abbamonte, M. Lamagna (a cura di), *Ælius Aristide écrivain*, Turnhout 2016.

¹⁵ Cfr. A. Schiavone, *La storia spezzata...*, cit.

occasionalie egemonie di genti straniere, lontane, subordinate (cfr. 60 ss.). Il potere centrale romano, esercitato con un misto di fermezza e clemenza, attraverso presidi armati posti nelle città provinciali, induceva in queste un senso di protezione, infondendo allo stesso tempo un sentimento di completa appartenenza identitaria ad un mondo ordinato, pacificato, uniforme e soprattutto eterno, affidato ora alla cura giusta ed equa dell'imperatore. Come dice Aristide, pur in epoca antecedente la *constitutio Antoniniana*, «ovunque e per tutti valgono le stesse leggi» ... «Tutto obbedisce senza discutere, come un solo territorio ed un sol uomo» (30). La civiltà attuale aveva dunque unificato quel mondo, ordinandolo con le stesse leggi, inquadrandolo «come in un'unica famiglia ...¹⁶» (102).

Come si rapportavano i Cristiani a questa ordinata *oikoumene*? Essi certamente contribuivano a rafforzare il senso di identità nei nuovi cittadini, avendo loro stessi affrontato la paura dell'isolamento (quando non della persecuzione) nelle remote aree provinciali, da cui veicolavano il messaggio evangelico in modo capillare lungo tutto l'impero, e soprattutto in Oriente, dove città come Alessandria e Antiochia si stavano rivelando centri culturali particolarmente attivi. Nei confronti del sistema politico nel quale erano integrati essi, quantomeno dappprincipio, asserivano di avere scarso interesse, dando per acquisite le strutture amministrative e giudiziarie per mezzo delle quali il governo centrale di Roma esercitava il controllo su un territorio oramai immenso. Non intendevano avanzare tentativi di rovesciamento politico e in molti casi mostravano grande rispetto per le autorità imperiali centrali o periferiche. Nella lettera ai Romani (13.1-7) Paolo è assai deciso nell'atteggiamento che bisogna osservare: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio:

¹⁶ È appena il caso di rilevare che tale impeto retorico distoglieva l'attenzione dell'uditorio, o comunque dei lettori del discorso destinato a circolare con grande successo come testo scritto, dalle conseguenze secondarie, e neppure troppo velate, che questa integrazione comportava, soprattutto in termini di libertà, smascherabili ove, come spesso accade con i testi retorici, si sdoppi il piano di lettura 'ufficiale', 'pubblico' in sottotesti 'nascosti', «minori paralleli o obliqui, indirizzati allo stesso o ad altri uditori ... nei quali si colgono contenuti comunicativi che non fanno direttamente parte del discorso principale, eventualmente relativi a problemi lì non apertamente denunciati» (cfr. P. Desideri, *Scrittura pubblica e scritture nascoste*, in Fontanella (a cura di), *Elio Aristide. A Roma*, cit., p. 5 s.).

quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver paura dell'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora devi temere, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo infatti voi pagate anche le tasse: quelli che svolgono questo compito sono a servizio di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, date le tasse; a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto»¹⁷.

Se anche l'autorità imperiale è posta da Dio, essa può e deve essere oggetto di lode e persino preghiera, come quella che eleva Papa Clemente I: «*Tu, Signore, hai concesso loro il privilegio del governo, nella tua potenza meravigliosa e imperscrutabile, perché noi, conoscendo la gloria e l'onore che hai concesso loro, siamo loro sottomessi e non contrastiamo la loro volontà; a loro dà, Signore, salute, pace, concordia, stabilità, perché amministrino in modo irreprensibile il governo da te concesso ...*»¹⁸.

¹⁷ Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἁφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ ²ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις ³περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, ⁴ἠνιζομένου τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ⁵δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ⁶ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ⁷πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¹⁸ Cfr. la lettera di Papa Clemente I ai Corinti, 61.1-3, ed. cur. A. Jaubert, Paris 1971:

1. Σὺ, δέσποτα, ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς διὰ τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγήτου κράτους σου, εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς, μηδὲν ἐναντιουμένους τῷ θελήματί σου· οἷς δός, κύριε, ὑγείαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως.
2. Σὺ γάρ, δέσποτα ἐπουράνιε, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων· σὺ, κύριε, διεύθυνον τὴν βουλὴν αὐτῶν κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιόν σου, ὅπως διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν ἰλεῷ σου τυγχάνωσιν.
3. Ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα καὶ περισσότερα ἀγαθὰ μεθ' ἡμῶν, σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*, Milano 1970, p. 27, da cui è citato il testo tradotto in italiano, la definisce «La più antica preghiera della Chiesa per lo Stato».

Nonostante queste aperte manifestazioni di rispettosa e voluta concordia con le istituzioni, la predicazione cristiana (pure non perfettamente coesa al suo interno, in cui sopravvivevano correnti più radicali) minava invece sottilmente e profondamente l'identità romana e ne andava gradualmente fondando una nuova, di identità, quella di 'Cristiani', parallela e per molti versi antitetica a quella di 'Romani'.

3. Lo sradicamento dei Cristiani nella lettera a Diogneto.

Le premesse della forza che avrebbe dimostrato la diffusione del cristianesimo in tutte le aree imperiali, anche lontane, con cui entrava in contatto sono ben evidenti in un testo che - pressoché contemporaneo all'*Encomio a Roma* di Elio Aristide¹⁹ - si pone su un piano diametralmente opposto in termini di contenuto: si tratta di un saggio apologetico²⁰ rivolto ad un non meglio noto Diogneto, in cui l'anonimo autore invita il suo interlocutore a riflettere su come è cambiata la visione del mondo alla luce di quella cristiana, contrapposta dapprima a quella pagana, poi a quella giudaica.

Nella lunga riflessione appare evidente, per un verso, che i Cristiani godono dell'accoglienza (*Abitano in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e ne seguono gli usi nel vestito, nel cibo, nel tenore consueto del resto dell'esistenza* [5,4]), che i Romani offrono ai popoli provinciali, (*Non si distinguono dagli altri uomini né per regione, né per linguaggio, né per abito* [5,1]), fra cui si integrano perfettamente (*Non abitano ... città proprie, né usano qualche dialetto inusitato, né conducono una vita fuori del consueto* [5,2]); d'altra parte rivendicano usi e costumi che sono loro propri (*Si sposano come tutti, generano figli, ma*

¹⁹ Accosta le due opere, in una prospettiva complementare alla nostra, F. P. Casavola, *Il secondo secolo fra due quinte. 'A Roma' di Elio Aristide e l'Epistola 'A Diogneto'*, ora in *Hominum causa. Scritti antichistici di Francesco Paolo Casavola 2000-2016*, in F. Lucrezi e L. Minieri (a cura di), *Premios Ursicino Alvarez*, vol. VI, Madrid Barcelona Buenos Aires São Paulo 2016, p. 229 e ss., il quale intende evidenziare che, attraverso la loro lettura sinottica, «si delineano ... le due quinte rappresentative di un apogeo della storia umana raggiunta nel secondo secolo d.C. L'Impero romano ha realizzato la coincidenza tra l'*Urbs* e l'*Orbis*, tra statualità, diritto, giustizia e forza, aprendo all'umanità con una cittadinanza universale un'era di pace, che si desidera eterna»... e dunque che dai due autori si ricava «la testimonianza più eloquente del passo compiuto dalla storia umana nel dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (p. 235).

²⁰ H. I. Marrou (ed. critica a cura di), *A Diogneto*, trad. it. Bologna 2008, da cui sono tratti i passi riportati nel testo.

non espongono i loro neonati [5,6]; Partecipano tutti di una stessa mensa, ma non di uno stesso letto [5,7]). Ma soprattutto – ed è questo un aspetto su cui intendiamo porre l'accento in questo lavoro – che insinuano una loro autonoma identità, che si caratterizza per l'estraneità interiore, ma radicale rispetto al modo in cui vivono (*Si trovano nella carne, ma non vivono secondo la carne...[5,8]; Passano la loro vita sulla terra, ma vivono da cittadini del cielo [5,9]),* alle cui regole peraltro si sottomettono serenamente (*Ubbidiscono alle leggi stabilite, ma con il loro modo di vivere sono oltre le leggi [5,10]*²¹). Questo sentimento di dissociazione permea tutta la loro vita quotidiana sulla terra: i Cristiani sono dappertutto, vivono ovunque nel mondo, ma ovunque si sentono stranieri. L'anonimo cristiano, estensore della lettera al pagano Diogneto, li paragona efficacemente all'anima che alberga nel corpo. Come quella, anch'essi abitano in un mondo senza appartenervi; sono racchiusi in un mondo che è come una prigione mortale, in attesa della vita eterna; come quella, invisibile in un corpo visibile, professano una fede che non è visibile a tutti gli uomini; anch'essi, come l'anima che, maltrattata nelle abitudini quotidiane materiali, come il cibo e il bere, si raffina, si moltiplicano e si rafforzano nonostante siano maltrattati. In un altro passo questo concetto è reso più esplicito: *Abitano città greche e barbare ..., ma manifestano la condizione mirabile e realmente paradossale della loro cittadinanza [spirituale] [5,4]; Abitano la loro patria, ma da forestieri. Prendono parte a tutto come cittadini e sopportano tutto come stranieri: ogni terra straniera è per loro patria, e ogni patria è terra straniera [5,5].*

Il tenore del testo continua evidenziando tuttavia un disagio, che essi provano nel confrontarsi con un ambiente, per così dire, inclusivo eppure alieno: *Amano tutti, ma da tutti vengono perseguitati [5,11]; Sono misconosciuti e condannati; vengono messi a morte, ma*

²¹ Sebbene questo rispetto appaia sempre più formale: i Cristiani infatti disprezzano le leggi secolari, come appare chiaramente in Ambr., *Hexameron* 5.21.66 (PL 14, 248), che si esprime così: «Nunc age quae aves velut quandam rem publicam curare videantur expediam atque vitae huius aetatem agere sub legibus. Hic enim reipublicae usus est leges omnibus esse communes atque observari eas devotione communi. Uno omnes teneri vincula: non alteri ius esse, quod alius sibi intelligat non licere; sed quod liceat, licere omnibus; et quod non liceat, omnibus non liceret...» Su questi aspetti cfr. F. P. Casavola, *La 'legalità' per i Cristiani pregiustiniani*, in *Labeo*, 3 (1958) p. 306 e ss., che in particolare, commentando il passo di Ambrogio, annota come «il guardare agli uccelli per trarne insegnamento per gli uomini rivell[è] la profonda sfiducia cristiana dinanzi all'ordinamento giuridico del tempo» (p. 316).

ottengono così la vita [5,12]; Sono poveri, e arricchiscono molti; mancano di tutto, ma di tutto sovrabbondano [5,13]; Vengono disonorati, ma col disonore trovano la gloria; vengono bestemmiate, e sono proclamati giusti [5,14]; Sono insultati, e benedicono; vengono vilipesi, ed essi onorano [5,15]; Operano il bene e vengono castigati come malfattori; castigati, gioiscono come chi riceve la vita [5,16]; Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci, perseguitati, ma coloro che li odiano non sanno dire la causa della loro inimicizia [5,17].

Dalla Grecia antica in avanti l'appartenenza ad un 'luogo' (legato ad una città, un popolo, o un'etnia) completava l'identità di un uomo: i meteci, infatti, in quanto stranieri²², pur risiedendo nelle città-stato, erano considerati cittadini incompleti, perché non godevano del diritto di voto e erano perciò discriminati. Socrate aveva rifiutato l'esilio, preferendogli la morte, come scelta più onorevole. Il mito e la storia avevano elaborato, nei secoli precedenti l'avvento di Cristo sulla terra, un'idea di sradicamento dai connotati negativi: Edipo viene trasformato in straniero, perché gli sono stati negati (per meglio dire recisi) i legami con le sue radici. Nell'esperienza giuridica romana, poi, l'esilio era una pena, che sottraeva il condannato ad una condanna capitale²³.

Lo sradicamento descritto nelle pagine della lettera a Diogneto appare invece di matrice diversa, innanzitutto perché non viene fatto coincidere con una condizione esteriore (come avveniva ad esempio nell'antica sanzione penale) di allontanamento fisico. Esso ci fa apparire i Cristiani come delle anime in pena che vagano incompiute e sofferenti, nonostante vivano in città accoglienti 'globalizzate' dai Romani. In questo senso tale loro condizione svela aspetti positivi, quasi eroici: i primi Cristiani, come

²² Tucidide li considera privi di capacità di parola, perché fondamentalmente non possono esprimerla nella vita della *polis* (v. in particolare il testo contenente l'Epitaffio di Pericle per i caduti della Guerra del Peloponneso, in cui si esalta proprio negli Ateniesi l'impegno e la partecipazione alla vita pubblica: Tuc. 2.35 ss.)

²³ Si pensi all'antichissimo concetto di *sacertus* e conseguentemente alla qualifica di *homo sacer*, «posta al di fuori della giurisdizione umana senza trapassare in quella divina» (sul tema cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995).

del resto i Giudei²⁴ dell'Antico Testamento prima di loro, sono esuli che cercano la terra promessa, antropologicamente e perpetuamente in transito²⁵.

La concezione sottesa alla Lettera a Diogneto è inequivocabile. I Cristiani non si considerano dunque un popolo con una loro stirpe ben definita, al pari di Barbari o Greci²⁶, cosa che li avrebbe confinati in uno spazio fisico o quantomeno ideologico, individuato e per ciò stesso chiuso: essi affermano di essere dappertutto, perché la loro religione è universale e non intende essere ghettizzata. Da ciò consegue che è del tutto indifferente quanti siano e dove vivano. Essi vivono ovunque e si confondono con gli altri e ne rispettano le regole, anche se si insinua in questa descrizione un elemento disturbante, che li svela come una forza di disgregazione della società, più che di coesione, e che secondo alcuni studiosi giustificerebbe l'odio²⁷ dal quale furono accompagnati nei primi secoli e in ultima istanza pure la loro persecuzione²⁸. Anche in tali circostanze essi riescono a trarre forza trasformando l'odio in amore, le sofferenze in gloria, come prove al termine delle quali riceveranno la loro ricompensa.

Da questo punto di vista il Cristianesimo appare come la forza che fonda una globalizzazione, ben più²⁹ della *constitutio Antoniniana*; ma ciò accade non puntandosi

²⁴ Sebbene questi abbiano ben chiaro il concetto di un loro territorio di riferimento, nella terra promessa, appunto.

²⁵ La riflessione moderna sollecitata dalle ultime ondate migratorie ha elaborato la categoria di 'umanesimo esule', proposta da E. W. Said, *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, trad. it. A cura di M. Guareschi, F. Rahola, Milano 2008, su cui G. Benvenuti, *La condizione dell'esilio: l'intellettuale come coscienza critica in Edward Said*, in *Scritture migranti: rivista di scambi interculturali*, 1 (2007), p. 148) o di 'terzo spazio' (si veda H. K. Bhabha, *The Third space*, in *Identity, Community, Culture, Difference*, cur. J. Rutherford, London 1990). Cfr. pure Z. Bauman, *Vite di scarto*, trad. di M. Astrologo, Bari 2008.

²⁶ Sebbene si definissero orgogliosamente un *tertium genus* rispetto agli altri due [cfr. ad es. Tertull. *Ad Nationes* 1.8 (PL.1, 641)].

²⁷ Già Tacito, *Ann.* 15.44, aveva definito i primi Cristiani (*exitiabilis superstitio*) una stirpe in odio al genere umano. Spiega l'avversione da parte dei Romani nei loro confronti motivandola con il modo in cui «il dominio statale teneva allora sottomesso il potere religioso» ... ponendosi «in esatto contrasto con le concezioni fondamentali della fede cristiana», dunque con l'avvocazione a sé da parte dell'autorità statale romana della «facoltà di regolare con qualsiasi norma la vita religiosa» (p. 14 s.), H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, cit., il quale raccoglie ivi diverse testimonianze che comprovano invece un deciso, «incondizionato sì» cristiano allo Stato (p. 18), che ne assicura la «fondamentale fedeltà» (p. 19).

²⁸ Tale è la ben nota posizione di J. E. Renan, *Marc'Aurelio e la fine del mondo antico*, tr. it., Pordenone 1994.

²⁹ O forse sarebbe meglio dire ben oltre l'inserimento nell'impero romano che quella avrebbe comportato, se si pensa ad esempio all'esperienza cospicua e longeva delle antiche chiese cristiane in Etiopia.

sulla condivisione, che quella avrebbe fatto derivare logicamente dalla vocazione universalistica dell'ideologia imperiale; bensì sullo sradicamento, sulla disgregazione dell'antico concetto romano di comunità, sulla sua trasformazione perpetua, perché giammai compiuta in questo mondo e destinata a realizzarsi altrove e oltre. Nell'esperienza romana la religione e lo Stato (pagano) si erano rapportati fino ad allora in termini di sinergica, reciproca connessione, come se il secondo traesse forza propulsiva ad esempio dagli dèi nazionali, e già si era profilato in via progettuale un piano religioso 'universale', sovraordinato rispetto a quello nazionale³⁰.

Il Cristianesimo predicava, invece, una salvezza dell'uomo avulso dallo Stato, un uomo che poteva anche essere oppresso o debole: ecco il motivo per il quale non si creò dapprima una contrapposizione con l'ordine costituito. I Cristiani affermavano la loro estraneità rispetto a quello e agli dèi (tradizionali) preposti a proteggerlo. Il Dio che amavano era a sua volta indifferente alle ragioni (da altri a torto ritenute) superiori dello 'Stato' o del popolo di cittadini, e si rivolgeva direttamente all'individuo. Allo stesso tempo era molto forte nella predicazione l'idea di comunità, che si coltivava in momenti di aggregazione imprescindibili per i fedeli, come la partecipazione alla messa o alla celebrazione del culto negli incontri domenicali (la vita comunitaria); oppure nell'esaltazione di valori come la fratellanza, la carità, l'amore per il prossimo³¹. Agostino, ancora una volta, esalterà proprio questa dimensione, stringendosi ai suoi fedeli nelle sue celebri omelie, nelle quali, tornato a Ippona, realizzava il dovere, insito nella predicazione, di «spezzare il pane», di nutrire la moltitudine, di condividere, insomma, insito nella catechesi.

³⁰ Come era accaduto ad esempio sotto i Severi o con la religione della dea madre rilanciata da Giuliano l'Apostata, che però la considerava (in quanto indipendente dall'uniformità giuridico-amministrativa realizzata da Diocleziano-Costantino, che egli respingeva) compatibile con il mantenimento delle autonomie locali delle città.

³¹ L'amore per il prossimo trovava una rispondenza perfetta nell'amore che Dio rivolgeva a sua volta agli uomini: nelle ultime pagine della lettera a Diogneto l'amore caratterizza - anche come tema retorico - la preghiera attraverso la quale il credente si eleva per raggiungere Dio.

4. Costruzione di un'identità di gruppo.

La comunità dei Cristiani era dunque un popolo senza territorio, una comunità di individui uniti dalla loro fede indipendentemente da dove vivessero, indifferenti alla realtà attuale, protesi invece verso quella di arrivo. Essi vivevano nel mondo mescolandosi agli altri uomini: sebbene intendessero differenziarsi nettamente da costoro, condividevano tuttavia lo spazio fisico in cui abitavano, non desiderando neppure rivendicare terre o stati di appartenenza esclusiva. Lungi dal cavalcare i fanatismi apocalittici proposti dalle numerose sette, volevano vivere semplicemente da cittadini, poi da sudditi dell'imperatore, rispettare le leggi romane, magari pure pregare per la salvezza dell'impero e perfino per la salute del suo Cesare. Se si considera che l'essere cristiano non coincideva affatto con l'essere cittadino romano, se ne intuiscono, dunque, gli esiti dirompenti a livello ideologico: nei primi secoli ciò comportava eliminare la differenza cittadini/provinciali, e successivamente significò superare quella Romani/barbari.

Se nella gestione dello spazio essi apparvero accomodanti, nella valutazione del tempo³² invece intesero fin da subito affermare la loro peculiarità. Questo mutamento di prospettiva riguardava prima di tutto il tempo storico del singolo uomo, della cadenza degli eventi della sua vita individuale, a cominciare dalla sua nascita. La particolare rilevanza giuridica del battesimo, che rende chi lo riceve *persona in ecclesia*, cioè soggetto di tutti i diritti e i doveri dei Cristiani, rappresentava già una grande novità, i cui effetti si ripercuotevano nella comunità dei fedeli: questo sacramento infatti era costitutivo della personalità giuridica nell'ordinamento della Chiesa, producendo una vera e propria rigenerazione dell'uomo e della sua vita, ora ammessa

³² Nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, composta nella seconda metà del XIII secolo, viene offerta una riflessione cristiana sul tempo nella sua totalità, offrendone tre diverse indagini in funzione delle sue tre possibili dimensioni: il tempo della liturgia, quello della successione delle vite di santi, quello infine che conduce al giudizio finale. Secondo J. Le Goff, *Il tempo sacro dell'uomo*, ed. it. Bari 2012, p. 7, l'autore «vuole mostrare come solo il cristianesimo abbia saputo strutturare e sacralizzare il tempo della vita umana e accompagnare l'umanità verso la salvezza; in effetti il tempo della *Legenda aurea* non è un tempo astratto, bensì un tempo umano, voluto da Dio e sacralizzato o santificato, dal cristianesimo».

nella fede di Cristo. Il legame spirituale che ne scaturiva era talmente profondo da essere considerato analogo alla *cognatio*, al vincolo naturale di sangue, con tutte le implicazioni che ciò poteva provocare³³.

C'era poi una seconda dimensione, quella del tempo collettivo, e di come esso veniva elaborato in seno alla comunità dei Cristiani, che rinunciarono ad adeguarsi al ciclo settimanale ebraico, incentrato sul sabato³⁴ e basarono il loro calendario³⁵ sul *dies dominicus*, perché ciò li rendeva ben distinguibili dagli altri. La domenica rappresentava il giorno di Pasqua il cui ricordo doveva essere rinnovato ogni settimana; un giorno da dedicare alla preghiera, al riposo, alle offerte, alla riflessione sulle Scritture. Anche in questo i Cristiani fin da subito posero in chiaro le loro regole, affermando – rispetto alla celebrazione delle feste religiose pagane - il 'loro' modo di onorare la domenica, come un'occasione interiore di crescita spirituale, per ricordare la resurrezione di Cristo e la creazione del mondo. Da Costantino³⁶ (C. 3.12.2³⁷) in avanti questa osservanza sarebbe stata sancita anche a livello normativo, con l'imposizione del riposo per tutti i giudici e le popolazioni urbane e gli artigiani, con eccezione dei contadini, *venerabili die solis*, nel giorno dedicato al sole, nella domenica, cioè: *Omnes*

³³ Sulla relazione di parentela spirituale che sorgeva fra padrino e battezzata, come impedimento per unioni in matrimonio, divenuto persino oggetto di sanzione giuridica, oltre che di riprovazione morale, ad es. nella legislazione giustiniana (C. 5.4.26, *Iust. Iuliano* 530 ss.) mantenuto fino all'evo moderno, si veda S. Puliatti, *Matrimonio e vincoli da parentela spirituale in età tardoantica*, in *Diritto@Storia* 13, 2015.

³⁴ L'osservanza del sabato, insieme alla circoncisione e ai pellegrinaggi a Gerusalemme erano motivo di forte coesione identitaria fra i Giudei, già da Gesù osteggiati.

³⁵ Che rimane peraltro quello giuliano: sul tema si veda da ultimo L. Polverini, *Augusto e il controllo del tempo*, in G. Negri e A. Valvo (a cura di), *Studi su Augusto, in occasione del XX centenario dalla morte*, Torino 2016, p. 95 e ss. Quanto alla cadenza domenicale si deve attendere almeno il Concilio di Laodicea che nel IV secolo, statui al can. 29, l'invito (non ancora l'obbligo, dunque) ai fedeli di astenersi dal lavoro di domenica (cfr. Mansi II, 569-70). Sulla stabilizzazione del calendario liturgico cristiano a partire dal IV secolo cfr. M. G. Bianchini, *Cadenze liturgiche e calendario civile fra IV e V secolo. Alcune considerazioni*, in *Politica ecclesiastica e legislazione religiosa dopo l'editto di Teodosio I del 360 d.C. VI Convegno internazionale Spello, Perugia, Acquasparta, Tuoro, Orvieto (12-15 ottobre 1983)*, Città di Castello 1986, p. 241 e ss.

³⁶ Certamente in questi passaggi normativi trova riscontro il tentativo del suo sincretismo universalistico.

³⁷ Interessante notare che i commissari giustiniani sistemarono questa costituzione nel titolo 3.12 *de feriis* (corrispondente a CTh. 2.8), con ciò «sanzionando così il definitivo riconoscimento di quella cadenza liturgica» in quanto pertinente al calendario giudiziario (cfr. M. G. Bianchini, *Cadenze liturgiche e calendario civile*, cit., 247). La costituzione, pervenutaci solo attraverso il *Codex repetitae praelectionis*, nell'edizione Krüger è collocata in CTh. 2.8.1a, *Costant. A. Helpidio* [a.321].

iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non alio aptius die frumenta sulcis aut vineae scrobibus commendentur, ne occasione momenti pereat commoditas caelesti provisione concessa.

Questa disposizione trova rispondenza, in un'altra legge, anch'essa indirizzata al *vicarius urbi* Elpidio e pressoché coeva, in cui Costantino stabilisce chiaramente che: *Sicut indignissimum videbatur diem solis veneratione sui celebrem altercantibus iurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac iucundum est eo die quae sunt maxime votiva, compleri. Atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cincti licentiam habeant et super his rebus acta non prohibeantur* (CTh. 2.8.1, *Imp. Constantinus A. Helpidio* [a.321]).

È evidente dalla loro datazione che queste costituzioni appartengono ai primi anni di regno di Costantino, quando ancora governa con Licinio, periodo in cui si segnala una forte ambiguità dato che, pur sotto il nome di *dies solis*, con il culto del sole cioè, già si tutela nella sostanza la domenica cristiana. Questa lettura è confermata da una legge di Valentiniano II, nella quale si prevede che i trasgressori siano da considerare non solo infami, ma persino sacrileghi, come si legge in CTh. 2.8.18³⁸, ove Valentiniano II nel 386 insieme a Graziano e a Teodosio, qualifica il *dies solis*, come *quem dominicum rite dixere maiores*, imponendo ancora il dovere di astensione da qualsiasi attività giudiziaria di domenica, appunto: *omnium omnino litium, negotiorum, conventionum quiescat intentio: debitum publicum privatumque nullus efflagitet; nec apud ipsos quidem arbitros vel iudiciis flagitatos vel sponte delectos ulla sit agnitio iurgiorum. Et non modo notabilis, verum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituve deflexerit.*

³⁸ La legge è data ad Aquileia e pubblicata a Roma, diretta a *Principius p.p. Italiae Illyrici et Africae*. Il notevole intervallo di tempo fra le due leggi è giustificato dal fatto che il manoscritto Taurinense che conserva il titolo CTh. 2.8 è leggibile solo dalla c.18, il cui testo è integrato, per la parte iniziale utilizzando la *gemina* CTh. 8.8.3. Delle precedenti diciassette costituzioni, i compilatori del Brev. hanno utilizzato solo quella che nell'ed. Mommsen porta la numerazione CTh. 2.8.1 e, secondo Krueger, i giustinianeî avrebbero utilizzato in C. 3.12.2 solo la legge che nella sua edizione egli pone all'inizio del titolo 2.8 con il numero 1a. Nulla quindi sappiamo delle non poche, forse 15, costituzioni che erano presenti nel codice fra le costituzioni di Costantino e quella di Valentiniano II.

La domenica viene ancora a lungo indicata con l'antico nome pagano³⁹, che permane infatti nella terminologia ufficiale fino a Teodosio I, sebbene andando via via definendosi meglio il complesso di attività⁴⁰ da cui astenersi nel giorno dedicato al Signore.

³⁹ Nel *Codex Theodosianus* il binomio *dies solis*, oltre che in CTh. 2.8.1; 8.8.3; 2.8.18; 11.7.3 e 2.8.25, esaminate nel testo, ricorre anche in: CTh. 11.7.10 [a.368]; 8.8.1 [a.368]; 15.5.2 [a.386]; 2.8.19 [a.389]; 2.8.20 [a.392], nessuna delle quali è conservata nel C., tranne CTh.2.8.19, che insieme ad altre due va a formare C. 3.12.6. Da segnalare che nell'*interpretatio*, quando la costituzione è conservata nel *Breviarium*, *dies solis* è regolarmente sostituito da *dies dominicum* o simili (v. ad esempio *int.* a CTh. 2.8.1; 2.8.19; 8.8.3).

Nel *Codex repetitae praelectionis* la locuzione *dies solis* ricorre invece solo due volte, oltre che in C. 3.12.2 di Costantino, in C. 3.12.6, che, come accennato, fonde in un unico testo tre costituzioni del Teodosiano, fra cui CTh. 8.8.3 in cui si fa la precisazione che quello era il nome con cui i *maiores* indicavano la domenica. Questa annotazione è pure presente in CTh. 2.8.18 [a.386]; CTh. 11.7.13 [386], e, non alla lettera, in CTh. 2.8.25 [a.409] (*dominica die, quam vulgo solis appellant*): nessuna delle tre è stata conservata in C. Ci sembra interessante riportare alcuni di questi testi: CTh. 2. 8.18 *De feriis* IMPPP. GRATIANUS, VALENTINIANUS ET THEODOSIUS AAA. AD PRINCIPIUM P.P. *Solis die, quem dominicum rite dixere maiores, omnium omnino litium, negotiorum, conventionum quiescat intentio; debitum publicum privatumque nullus efflagitet; nec apud ipsos quidem arbitros vel iudiciis flagitatos vel sponte delectos ulla sit agnitio iurgiorum. Et non modo notabilis, verum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu ritue deflexerit.* PROPOSITA III NON. NOV. AQUILEIAE ACCEPTA VIII K. DEC. ROMAE HONORIO N. P. ET EVODIO CONSS. [3.11.386]; CTh. 8.8.3 *De executoribus et exactionibus* IMPPP. GRATIANUS, VALENTINIANUS ET THEODOSIUS AAA. AD PRINCIPIUM P.P. *Solis die, quem dominicum rite dixere maiores, omnium omnino litium negotiorum conventionum quiescat intentio; debitum publicum privatumque nullus efflagitet; ...* DAT. III. NON. NOV. AQUILEIAE, ACCEPTA VIII. KAL. DEC. ROMAE HONORIO NOBILISSIMO PUERO ET EVODIO V. C. CONSS. [3.11.386]; CTh. 11.7.13 *De exactionibus* IDEM < IMPPP. GRATIANUS, VALENTINIANUS ET THEODOSIUS > AAA. AD PRINCIPIUM P.P. *Solis die, quem dominicum rite dixere maiores, omnium omnino litium et negotiorum quiescat intentio; debitum publicum privatumque nullus efflagitet; ...* PROPOSITA III NON. NOV. AQUILEIAE HONORIO N.P. ET EVODIO CONSS. [3.11.386]

⁴⁰ Come in CTh. 8.8.1, *Impp. Valentinianus et Valens AA. Ad Florianum Consularem Venetiae* [a.368] (occidentale; conservata dai compilatori giustiniane in C. 3.2.1 sotto la rubrica *de executoribus et exactionibus*), in cui Valentiniano I proibisce di citare un cristiano di domenica in tribunale; o anche in CTh. 11.7.10: *Die solis, qui dudum faustus habetur, neminem Christianum ab exactoribus volumus conveniri; contra eos, qui id facere ausi sunt, hoc nostri statuti interdicto periculum sancientes* [a.368] (tale legge occidentale, diretta da Valentiniano a *Florianus consularis Venetiae*; collocata nel codice sotto la rubrica *de exactionibus*, non è stata conservata dai giustiniane); o in CTh. 2.8.18, *Impp. Gratianus Valentinianus et Theodosius AAA. ad principium pp.* [a.386], su cui v. *infra* nel testo; o ancora in CTh. 15.5.2 *Imppp. Gratianus Valentinianus et Theodosius AAA. Rufino pp.* [a.386] (la costituzione è di Teodosio, diretta a Rufino p.p. *Orientis*; sono da segnalare tuttavia incertezze sulla datazione, su cui si rinvia all'ed. Mommsen, visto che Rufino risulta p.p. *Orientis* dal 392 e questa è l'unica costituzione a lui diretta datata 386; inserita nel codice sotto la rubrica *de spectaculis*, non è stata conservata dai giustiniane), ove viene disciplinato il calendario diviso per giorni e ore in cui sia consentito ai giudici partecipare agli spettacoli, proibendo loro peraltro di prendervi parte di domenica. La motivazione mostra come l'ideologia cristiana sia radicalmente diversa da quella pagana, che notoriamente considerava i giochi come un momento nel culto e negli onori tributati agli dei; laddove il divertimento e la distrazione sarebbero stati considerati ora in conflitto con l'osservanza del culto: *Nullus omnino iudicum aut theatralibus ludis aut circensium certaminibus aut ferarum cursibus vacet nisi illis tantum diebus, quibus vel in lucem editi vel imperii sumus scepra sortiti, hisque ut ate meridiem tantum solemnitati pareant, post epulas vero ad spectaculum redire resistant... 2. Illud etiam praemonemus, ne quis in legem nostram, quam dudum tulimus, commitat, nullum solis die populum spectaculum praebeat, nec divinam venerationem confecta solemnitate confundat* (CTh.15.5.2).

Nel 425 finalmente, in CTh.15.5.5⁴¹, compare la parola *Dominico, qui septimanae totius primus est dies*, per rammentare ai fedeli, insieme con la proibizione di qualsiasi tipo di spettacolo nelle feste cristiane (oltre che in coincidenza con la domenica, con il Natale, l'Epifania, la Pasqua e la Pentecoste), di dedicare in quel giorno le loro menti *dei cultibus ... et natali atque epifaniorum Christi paschae etiam quinquagesimae diebus, quamdiu caelestis lumen lavacri imitantia novam sancti baptismatis lucem vestimenta testantur, quo tempore et commemoratio apostolicae passionis totius Christianitatis magistrae a cunctis iure celebratur, omni theatrorum adque circensium voluptate per universas urbes earundem populis denegata totae Christianorum ac fidelium mentes dei cultibus occupentur*.

Da quello che veniva considerato il primo imperatore cristiano in poi, oltre alla percezione dello spazio, subisce dunque una radicale modifica anche quella del tempo, i cui esiti viviamo ancora ai nostri giorni. Il giorno di riposo con cadenza regolare⁴² era sconosciuto infatti al calendario pagano⁴³, cominciandosi a proporre e poi imporre l'astensione regolare dalle attività processuali, poi commerciali, infine anche scolastiche in lenta progressione dall'avvento del Cristianesimo fino a Teodosio II. La diversa organizzazione del tempo faceva sì che i Cristiani, soprattutto nei primissimi secoli dell'impero, fossero subito individuabili e ne valorizzava la identità di gruppo, in mancanza di una loro specificità territoriale o urbanistica. È appena il caso di rammentare, tuttavia, che questa come altre peculiarità del Cristianesimo, inteso con la sua profondissima forza propulsiva culturale, riuscì a imprimere di sé nei secoli

⁴¹Si tratta di una legge di Teodosio II data a Costantinopoli e diretta ad *Asclepiodoto p.p.* d'Oriente, inserita nel codice sotto la rubrica *de spectaculis*. I compilatori giustinianeî fondono il testo con quelli di CTh. 2.8.19 e 8.8.3, e lo collocano in C. 3.12.6 sotto la rubrica *de feriis* (v. sopra nt. 39).

⁴² La cadenza settimanale riproponeva infatti la storia stessa della creazione, da rinnovare continuamente nel ricordo.

⁴³ In ciò i Cristiani dei primi secoli si avvicinavano semmai ai Giudei che osservavano il sabato, sebbene differenziandosene nel considerare il riposo domenicale solo l'occasione per dedicarsi al culto e non, come nel sabato giudaico, un obbligo di astensione assoluta e totale da qualsiasi attività, la cui trasgressione veniva punita molto severamente. Per la verità, proprio sotto questo profilo, la distanza con gli Ebrei era profondamente ideologica: la teologia cristiana infatti considera le leggi divine soltanto come norme spirituali, e non, come invece accade nell'Ebraismo, anche cogenti norme giuridiche. Ciò consentiva ai Cristiani di vivere in ordinamenti giuridici eterodiretti, senza entrarvi in conflitto.

successivi la vita civile di tutto l'impero, che finì con l'adeguarsi ai precetti cristiani, facendoli propri⁴⁴.

5. Agostino e la Città di Dio.

Il fascino di un mondo diverso da quello immanente, in un momento storico che diventa perciò transeunte, rispetto all'eternità della vita ultraterrena, rimarrà a lungo nella ideologia cristiana, come vediamo ancora profondamente in Agostino, che elaborerà un doppio piano di vita, biologica e spirituale, delineando la città di Dio ove espone l'idea di una città situata in una dimensione che si conquista nella vita ultraterrena, dopo averla (invano) cercata in quella terrena.

Il vescovo di Ippona aveva avuto tempo di valutare nel lungo periodo gli effetti della *constitutio Antoniniana* e di elogiare tale provvedimento perché - «*postea gratissime atque humanissime factum est*» - essa aveva consentito «*ut omnes ad Romanorum imperium pertinentes societatem acciperent civitatis et Romani cives essent*»⁴⁵. Egli proveniva da una piccola città africana, ma aveva potuto spostarsi fino a Milano⁴⁶ dove lo avevano condotto i suoi studi di retorica e dove avrebbe ricevuto il battesimo⁴⁷ dal carismatico vescovo Ambrogio⁴⁸: da allora in poi sarebbe riuscito a dileguare «l'inquietudine della

⁴⁴ Si trattò allora di un fenomeno unitario, che nondimeno dette l'avvio a due derive divergenti nelle storie dell'impero d'Occidente, in termini di subordinazione del potere temporale a quello della Chiesa e dell'impero d'Oriente, che, in direzione affatto antitetica, rafforzò invece il suo potere di ingerenza sulle regole religiose, come si evince dal percorso che svolse - attraverso diverse tappe normative - tutta l'ideologia imperiale bizantina a partire da Giustiniano [su cui F. Amarelli, *Giustiniano: un teologo al vertice dell'impero?*, in *Labeo*, 21 (1975), p. 238 e ss. e il mio *Ideologia e legittimazione del potere nella basileia bizantina*, in *SDHI*, 81 (2015), p. 325 e ss.].

⁴⁵ V. *supra* nt. 13.

⁴⁶ Cfr. Aug., *Confessionum libri XIII* [a.397], in cui Agostino, dal quinto fino al nono libro, racconta del suo soggiorno milanese, fornendo oltre alle annotazioni autobiografiche, anche tante notizie sull'ambiente che lo circondava, fecondo di stimoli intellettuali.

⁴⁷ Nella notte di Pasqua, fra il 24 e il 25 aprile del 387, l'autorevole vescovo Ambrogio amministra il battesimo ad un gruppo di *competentes* fra cui c'è anche questo giovane berbero, con un amico ed il figlio. Giunto, qualche anno addietro, nella città imperiale da Tagaste (l'attuale Souk-Ahras, nella florida provincia proconsolare di Numidia, in Algeria meridionale), Agostino, pervaso da terrene ambizioni e con l'incarico ufficiale di insegnare retorica, incoraggiato dal celebre prefetto pagano Quinto Aurelio Simmaco, aveva assolto innanzitutto al dovere istituzionale di far visita al carismatico vescovo della città, iniziando così ad appassionarsi alle sue omelie e ai grandi interrogativi della sua coscienza.

⁴⁸ L. Cracco Ruggini, nel saggio *Ambrogio e Agostino: due personalità esemplari della militia imperiale (fra IV e V secolo)*, contenuto nel catalogo della mostra *387 d.C. Ambrogio e Agostino. Le sorgenti dell'Europa (Milano, dicembre*

vita passata» e ad essere pronto ad affrontare le sue domande su Dio, sul tempo, sulla libertà, sul male, allontanandosi per sempre dal materialismo manicheo, ma anche dalle passate illusioni del sapere. In un certo senso, dunque, aveva potuto godere pienamente dei vantaggi che offriva l'universo globalizzato predisposto con successo dai Romani già da alcuni secoli.

Nonostante le parole (almeno apparentemente) tanto entusiastiche, Agostino rifletteva sulle nuove istanze, che provenivano soprattutto dall'ambiente provinciale in cui svolgeva la sua predicazione, lontano dal centro politico dell'impero (peraltro colpito da una prima, eclatante 'caduta', avvenuta con il sacco dei Goti) e, giunto oramai alla sua maturità, pur rilevando appieno la bellezza del creato terreno, le sue lusinghe, ma anche le sue zone d'ombra, ripercorreva la storia dell'uomo attraverso diverse tappe di formazione di quell'identità separata che i Cristiani avevano rivendicato per sé, come cittadini ...stranieri, appartenenti cioè ad una *civitas peregrina*. Egli verificava la forza della religione cristiana, che, infatti, da semplice predicazione spirituale, si era imposta lentamente come potente veicolo di evoluzione culturale, fino a pretendere una legittimazione quale protagonista a tutto tondo (ivi compreso in senso politico) nello Stato. Immaginando la Città di Dio Agostino tratteggiò per primo un concetto compiuto di teologia politica, in merito a cui, sulla falsariga della

2003 - 2 maggio 2004), Milano 2003, p. 74 e ss., nota come Ambrogio e Agostino rappresentino una sorta di «emblematiche incarnazioni» delle diverse forze interagenti reciprocamente in ambito cittadino fra quarto e quinto secolo, e cioè «alta burocrazia di corte, grandi generali di estrazione sia provinciale sia barbarica ..., ceti emergenti delle città di provincia, famiglie nobili, che monopolizzavano le somme cariche e le sopravvivenze magistrature dell'impero». Con ciò ponendo in rilievo le difficoltà che avrebbe incontrato nella realtà un «piccolo borghese» di provincia, seppur dotato di grande cultura ... e forza di pensiero, come Agostino» nel «confrontarsi e 'dialogare' davvero con i rappresentanti di una nobiltà romana altera e consacrata da tradizioni gentilizie secolari (come Ambrogio)» (p. 77).

varroniana⁴⁹ *theologia civilis*, di cui rivelava diversi punti critici⁵⁰ e la necessità di un superamento, poneva il messaggio cristiano in relazione con la storia sociale e politica di un popolo, senza negarne la carica intimistico-spirituale o la dimensione trascendente, ma evocandone la potenziale (e a quel tempo già assodata) capacità di confronto dialettico con la cd. società civile, che poteva spingersi fino alla contestazione dei suoi fondamenti strutturali.

La *Città di Dio* appunto, lungi dall'essere un libro sulla fuga dal mondo, è un libro in cui «il tema ricorrente è quello del 'nostro dovere nell'ambito di questa comune vita mortale', è un libro su come vivere nel mondo distaccati dal mondo»⁵¹: la antica concezione dello 'sradicamento' dei Cristiani nel mondo esposta nella lettera a Diogneto si era andata, dunque, via via precisando e per certi versi irrigidendo, pur in un impero oramai del tutto cristianizzato⁵². L'impostazione di Agostino,

⁴⁹ Nei 41 libri delle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, Marco Terenzio Varrone esponeva dapprima le *Res humanae*, con particolare attenzione a luoghi, uomini e storia di Roma fin dalle sue origini; poi, nella sezione dedicata alla divisione delle *Res divinae*, distingueva, elaborando tre diverse modalità di approccio al divino, una *theologia* 'fabulare' o mitica, contenente appunto i racconti della mitologia anche attraverso le opere dei poeti; una *theologia* 'naturale', più elitaria, che comprendeva invece l'elaborazione filosofica sulla religione; una *theologia* infine 'civile', che poneva quest'ultima al servizio dello Stato. Già nel pensiero del grande erudito romano la riflessione sulla religione, originata dagli stoici, era posta dunque in stretta relazione con la vita politica e sociale dei cittadini, ed in particolare calata poi nella storia, cui appartenevano fatti materiali, ma anche costumi, credenze, cultura [cfr. Varro, *Antiq. (rer. div.)* fr. 118].

⁵⁰ Cfr. Aug., *De civ. Dei*, 6.3 ss. [PL. 41], in part. 6.5.1-3 e 6.6 ss.

⁵¹ P. Brown, *Agostino d'Ippona*, nuova ed. it. Ampliata, Torino 2005, da cui si cita, p. 325; si v. pure, dello stesso autore, *Religione e società nell'età di Agostino*, Torino 1975.

⁵² Sui cambiamenti epocali per la storia dell'uomo che avvennero intorno al quarto secolo in poi, cfr. A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino ed. it. 1968; ancora H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, trad. it. Milano 1987, e *Decadenza romana o tarda antichità? III-IV secolo*, Milano rist. 2007, in cui se ne rivalutano trasformazioni ed eventi carichi di potenzialità di rinnovamento: al riguardo risulta ancora affascinante la lettura di S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano 1959; e *L'impero romano*, vol. II, Roma-Bari rist. 2010, in particolare delle pagine di quest'ultimo dedicate alla 'crisi' dello Stato antico e al 'basso-impero', p. 537 e ss.

sostanzialmente seguita da Ambrogio⁵³ e poi in tutta la storia politica d'Occidente, costituirà il perno della successiva autonomia della Chiesa dall'Impero⁵⁴.

Keywords: Christians- Roman Empire- ancient globalisation- estrangement- group identity.

Abstract: Although Christians lived in the Roman Empire and respected its social and legal ways of life, they introduced an idea of estrangement from the earthly world, making them foreigners in every country, reinforcing their group identity. The 'Encomio in Roma' by Elio Aristide and the Letter to Diogneto by an anonymous author, contain, in various respects, reflections on their ideology.

⁵³ Sui rapporti, talvolta tempestosi, intercorsi fra Teodosio I ed il Vescovo di Milano, sede imperiale della *pars Occidentis*, e sulla loro rilevanza nella definizione che avrebbero ricevuto (proprio grazie alla forza emblematica di personaggi come Ambrogio) i rapporti Impero-Chiesa nei secoli a venire, cfr., a titolo esemplificativo in una letteratura sterminata, H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, cit., p. 39 e ss.; J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au IV^e siècle*, in *Ius Romanum Medii Aevi, pars I,3,b*, Milano 1978, p. 71 e ss.; M. Sordi, *La concezione politica di Ambrogio*, in G. Bonamente e A. Nestori (a cura di), *I cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Atti del convegno (Macerata 17-18 dicembre 1987)*, Macerata 1988, p. 143 e ss.; F. Canfora (a cura di e con una nota di lettura), *Ambrogio Simmaco e l'altare della vittoria*, Palermo 1991.

⁵⁴ Concetto che invece resterà estraneo a quella d'Oriente, su cui ancora F. P. Casavola, *Il secondo secolo fra due quinte*, cit., p. 235.